

大悟・仏性・古仏心 『正法眼蔵』における本質的存在と自己の位置関係について

著者	石井 清純
著者別名	ISHII Seijun
雑誌名	国際禅研究
号	4
ページ	143-157
発行年	2019-12
URL	http://doi.org/10.34428/00012061

大悟・仏性・古仏心

—『正法眼蔵』における本質的存在と自己の位置関係について—

石井 清純*

はじめに

本論は、『正法眼蔵』「大悟」「仏性」「古仏心」各巻において、それぞれに主題となっている、「大悟」、「仏性」、「古仏心」の語の定義について考察することを目的とする。

具体的には、いわゆる自己に内在する絶対性や可能性として捉えられるそれらと、「仏」あるいは「古仏」と称される、それらの概念の具現化との位置関係を確認する。これらの仏法の当体、あるいは自己の本質として捉えられる存在は、「主人公」あるいは「本来人」と表現されることも多い¹が、道元禅師は、それを各巻の主題とする一単語に集約しつつ、本質と自己との特徴的な位置関係を示すものとして用いている。

結論を先取りすれば、道元禅師は、これら、内在として解釈されることの多い諸概念をすべて自己の外側に置き、さらにそれを、世界全体の具体的な事象を包括的に表現し規定するものとして捉えていると考えられる。すなわち、自己の本質と自己そのものとの関係を、内外を逆転して捉えているのである。この逆転の発想が、じつに、仮字『正法眼蔵』を難解なものとする要素のひとつとなっている可能性は否定できない。その観点からは、この関係性の明確化は、仮字『正法眼蔵』解釈に対する一つの手がかりの可能性を示すものとなるものとなっているともいえよう。

具体的に、個々の巻について見てゆくが、その前提として、まず「現成

*駒澤大学仏教学部教授

公案」巻における、人と悟りの関係について紹介することにしたい。

1. 「現成公案」巻における「悟り」の定義²

「現成公案」巻には、以下のような「人」と「悟り」との関係を示す一節が存在する

人の、さとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。
ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、
くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの、人をやぶらざること、
月の、水をうがたざるがごとし。人の、悟を罣礙せざること、滴露の、天
月を罣礙せざるがごとし。

(七巻本『道元禅師全集』春秋社、1988-91<以下『道全』>巻1・4頁)

ここにおいて道元禅師は、月の水に映る様をもって例えている。これは、月の光をさとりと捉えれば、その遍満性を主張しつつ、それが本質的变化を伴うものではないことを示したものとされている点で、極めて禅的な把握がなされているといえるが、ここで注目しなければならないのは、あくまでも「悟り」は「水に映る月」であって、月そのものとはされていないということである。

だとすれば、「さとり」というものが、単純に、悟る主体と一体であると考えことは否定されなければならない。それゆえに、これに続く一節に、「身心に、法いまだ参飽せざるには、法すでにたれりとおぼゆ。法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおぼゆるなり」(『道全』巻1・4頁)と、充足感の否定的表現が続くのである。

この自己認識は、さらに、船で山なき海中に出たときの喩えをもって、具体的な実践へと結びつけられる。それが次の一節である。

たとへば、船にのりて山なき海中にいでて四方をみるに、ただまろにのみみゆ。さらにことなる相、みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり。宮殿のごとし、瓔珞のごとし。ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。かれがごとく、万法もまたしかあり。塵中・格外、おほく様子を帶せりといへども、参学眼力のおよぶばかりを、見取・会取するなり。万法の家風をきかんには、方円とみゆるよりほかに、のこりの海徳・山徳おほくきわまりなく、よもの世界あることをしるべし。（『道全』巻1・4～5頁）

ここでは、舟で大海原に出帆したときの風景を喩えに、自己の知覚をもってして認識できる範囲に限界のあること、そしてその限界の先のあることを明確に認識すべきことを述べている。

すなわち、この巻に示される「月が水に影をやどす」がごとき「人の悟り」とは、縁起の全体像を余すところなく網羅的に認識し理解している状態ではなく、自己の知覚の範囲内において知覚しうるすべてを認識すること、そしてその認識を越えた事象が、水平線の向こう側の世界のように存在していることをも同時に認識している状態として定義されていることになる。じつに、その「認識を越えた部分」に対する認識こそが、道元禅師に実践論へと直結する思考となっているといえよう。

「現成公案」という語は、従来、「いまここに現前するものこそが真理である」と解釈されてきている。むろん、それを否定するものではないが、以上の解釈からは、それが、単純に世界全体を現時点の一事象に集約統合するという発想ではなく、むしろ、認識できない部分をも含む全事象の代表として現前の事象を把握するものと捉えるべきものとなる。それゆえ、そこには安易な全体肯定の入り込む余地はなくなることになる。

しかるに、このように定義すると、そこには「完成された悟り」が、まったく存在しなくなるという危険性ははらむ。しかし、それは本文の冒頭の

一節に示される「一切は仏法としてある」という事実が前提となっているために、一応の「暫定的完結」を意味することが可能となるといえる。そして、この個別認識と全体性との関係が、これから考察する「普遍的存在」あるいは「内在的絶対性」に関する概念規定へと繋がるものと考えられるのである。

2. 「大悟」巻における「悟り」の定義³

以上のように、道元禅師の「悟り」を、部分的認識と、認識対象外の事象の存在の把握という二要素の複合体と見とき、それは、「大悟」巻においてどのように定義されているのであろうか。

これについては、真福寺本「大悟」巻（草稿本）⁴に興味深い一節を見いだすことができる。

大悟は向上あり、大悟は末上にもあり。たとへば着衣とひとしく、たとへば喫飯とひとしく、たとへば磨輒のごとし、たとへば磨鏡のごとし。（中略）しかあればすなはち、大悟、たとひ大道を悟尽すとも、なをこれ暫時の伎倆なり。大悟さらに大悟する、ゆへに大悟頭白あり、大悟頭黒あり。（『道全』巻2・613～4頁）

ここでは、大悟を「暫時の伎倆（かりそめのはたらき）」（傍線部）と明確に規定している。これはまさしく、先の「現成公案」巻における「山なき海中」の認識と同一の状況を表現したものと考えられよう。

この一節をそのまま道元思想の理解へと直結させることができれば、「道元禅師の大悟は、あくまでも暫定的な境涯と規定される」と結論づけることができる。しかし、この真福寺本の一節は、乾坤院本では、以下のように書き換えられているのである。

さとのなれらん第二頭は、またまことの第二頭なりともおぼゆ。しかあれば、たとひ第二頭なりとも、たとひ百千頭なりとも、さとりなるべし。第二頭あれば、これよりかみに第一頭のあるをのこせるにはあらぬなり。たとへば、昨日のわれをわれとすれども、昨日はけふを第二人といはんがごとし。而今のさとり、昨日にあらずといはず、いまはじめたるにあらず、かくのごとく参取するなり。しかあれば、大悟頭黒なり、大悟頭白なり。
(『道全』 卷1・99～100頁)

ここでは、下線部に明らかなおり、「さとり」を第二頭・千百頭（あらゆる現実）としつつ、それが、「昨日ではないと言わない（過去から存在している）」、「いま始まったものではない（新たに出現したものではない）」と、時間を越えた普遍的属性を持ったものとして捉える方向へと書き換えられている。

この理由を考えるに、それは、以下に示す両巻の冒頭の一節と大きく関係していると思われる。

〔真福寺本〕

しるべし、大悟より、諸仏諸祖は恁麼来なり。ゆへに、大悟は、仏祖の辺際にかかはれるにあらざるなり。(『道全』 卷2・598頁)

〔乾坤院本〕

大悟より仏祖かならず恁麼現成する参学を究竟すといへども、大悟の渾悟を仏祖とせるにはあらず、仏祖の渾仏祖を渾大悟なりとにはあらざるなり。仏祖は大悟の辺際を跳出し、大悟は仏祖より向上に跳出する面目なり。(『道全』 卷1・92頁)

この部分において、真福寺本は、「仏祖は、大悟から、いまこのようにやって来た。よって、大悟は仏祖の際を越えている」と、大悟を、仏祖の枠を

越え、それを内包するものとして示していると解釈できよう。それに対する、乾坤院本も、大悟から仏祖が現れるという前提は崩さず、「大悟の全体を悟ることが仏祖というわけではない」としていることが分かる。

ただ、乾坤院本はそれに留まらず、下線部のとおり、仏祖と大悟を入れ換えて表現することにより「仏祖全体が大悟全体ではない」と、両者を並列の関係に置こうとしている。これは、表現が「大悟」のみの絶対性に偏らないよう注意が払われたものといえるが、そのどちらもが、枠組みを超えた存在として両者を定義していることには違いはないと言える⁵。

これを末尾の改変と関連づけて定義するに当たって、杉尾玄有「正法眼蔵《大悟》小考」(『山口大学教育学部論叢』第1部30号(1980年)に興味深い指摘がある。

杉尾氏は、この「大悟」巻にもとづき、道元禅師の「悟り」について、森羅万象を生ぜしめる根源的な「さとり」と、それが、現実に具象化されたものとしての「悟り」という二重構造が存在するものと定義づけている。この論考は、真福寺本から乾坤院梵への再治について論じたものではないが、いまここで考察している書き換えの方針は、この「悟り」の二重構造によって定義可能となるのではなかろうか。

つまり、「さとり」とは、基本的に、そこから「仏祖」としてのすべての事象が顕現する当体として定義されるものの、それは、いまここに存在する事象そのものとしてしか認識できないものとなる。それが第二の「悟り」ということになると考えたとき、真福寺本では、結論部分において、この第二の定義が強調され、それゆえに「悟り」を「暫時の伎倆」として、極めて限定的に解釈していたということになる。しかし、振り返れば、真福寺本も、冒頭部分においては、第1定義に基づいた「さとり」、すなわち仏祖をあらしめる根源的普遍的な存在が示されており、巻の冒頭と末尾で、概念規定上の統一性を欠くこととなってしまった。

道元禅師の乾坤院本へ向けての再治修訂は、この悟りの二つの側面の「揺れ」を是正するためのものであったと考えられる。つまるところ、「大悟」

巻に示される「悟り」は、「現成公案」巻に示される「暫定的な悟りの境涯」については、真福寺本「大悟」巻（草稿本）には表現されていたものの、最終的には、それが書き換えられて、杉尾氏の表現する根源的「さとり」、事象の普遍的在り方としての定義に決着したものといえることができる。

3. 「古仏心」巻における「古仏」と「古仏心」⁶

このような、普遍的な在り方としての「悟り」と現実の事象との関連と同様な位置関係を示しているのが、「古仏心」巻における「古仏」と「古仏心」であるといえる。

祖宗の嗣法するところ、七仏より曹溪にいたるまで四十祖なり。曹溪より七仏にいたるまで四十仏なり。七仏ともに向上向下の功德あるがゆえに、曹溪にいたり七仏にいたる。曹溪に向上向下の功德あるがゆえに、七仏より正伝し、曹溪より正伝し、後仏に正伝す。（中略）

疎山いはく、大庾嶺頭有古仏、放光射到此間。

しるべし、疎山すでに古仏と相見すといふことを。ほかに参尋すべからず、古仏の有処は大庾嶺頭なり。古仏にあらざる自己は、古仏の出処をしるべからず。古仏の在処をしるは、古仏なるべし。（『道全』巻1・87頁）

ここでは、下線部に見られるように、古仏を認識するのは古仏の力量を持った人のみであるとされ、古仏たるべきは、あくまでも古仏との直接の相見が必要であることが明示される。これが、引用前半部に列挙される師資の伝法の諸相ということになろう。

前半部では、過去七仏から慧能へ、慧能から七仏へという順逆の流れが、「向上向下の功德」として示される。これはすなわち、過去から現在に到るときの流れは、その全体像を把握することはできず、じつに、自分の直接の師匠という、ひとりの祖師の存在をもってのみ認識できるという現状

把握に基づいた表記であると考えられる。つまり、伝灯の系譜は、自分の直属の師匠に代表され、それは、その師匠から更に師祖へと代々遡ることによってのみ認識されることを表現したものと解釈できる。この両者の関係が、時間的先後関係を入れ替えることによって表現されていると考えられるのである。

このように、「古仏」が、具体的な仏法の継承者を意味しているのであるが、その「心」たるべき「古仏心」は、この巻において、「古仏」の内面にある本質としては定義されず、南陽慧忠の「古仏心牆壁瓦礫」の話を引用しつつ次のように示される。

国師因僧問、如何是古仏心。師云、牆壁瓦礫。

(中略) しかあれば、作麼生是牆壁瓦礫と問取すべし、道取すべし。答話せんには、古仏心と答取すべし。かくのごとく保任して、さらに参究すべし。いはゆる牆壁はいかなるべきぞ。なにをか牆壁といふ、いまいかなる形段をか具足せる、と審細に参究すべし。(中略) かくのごとく功夫参学して、たとひ天上・人間にもあれ、此土・他界の出現なりとも、古仏心は牆壁瓦礫なり、さらに一塵の出頭して染汚する、いまだあらざるなり。(『道全』巻1・89～90頁)

冒頭に引用される南陽慧忠と僧との問答は、『景德伝灯録』等の灯史を元に、道元禅師が創作したものであり、それがさらに「無情說法」へと展開するものであることが指摘されている⁷。

この機縁に対する道元禅師の拈提は、下線部に見られるように「無情」を含めたすべての存在が、そのままに古仏心であるとするものである。これは、万法を悟りとして見たものということができるであろう。

しかし、一方では先に指摘したとおり、同じ巻の冒頭において、認識の共有、あるいは伝授は、あくまでも古仏と古仏の間、すなわち同一属性を有するものの間においてのみ行われるとされていた。従って、森羅万象の

存在価値としての古仏心が設定されつつも、それとは別に、さらにそれを代表し、授受するものとしての古仏が設定されるという構造が存在していると解釈せざるを得ないのである。

すなわち、「古仏心」は、「古仏」をあらしめるものではあるが、それは古仏だけが、その内部に固有に保有する特別な存在ではなく、「牆壁瓦礫」に代表される周辺世界全体の構造を包括的に示すものであって、「古仏」は、それを、一事象に集約して示し、伝授せしめる存在として位置づけられる、という、ある意味での内外の逆転現象が存在していると解釈できるのである。

4. 「仏性」巻の衆生・悉有・仏性の関係

以上に見た、「大悟」の二重構造や、「古仏」と「古仏心」の位置関係は、「仏性」巻における「仏性」の定義にも該当すると考えられる。

まず、道元禅師の「仏性」に関する特徴的解釈を示す「仏性」巻の一節を以下に示す。

釈迦牟尼仏言、一切衆生、悉有仏性。如来常住、無有変易。(中略)

世尊道の一切衆生悉有仏性は、その宗旨いかむ。是什麼物恁麼来の道、転法輪なり。あるひは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ。

悉有の言は、衆生なり、群有なり。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり。(中略)

まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。悉有を会取することかくのごとくなれば、悉有それ透体脱落なり。(『道全』巻1・15～16頁)

ここでは、『涅槃経』『師子吼菩薩品』の「一切衆生悉有佛性。如来常住無有変易。」(大正12・522c)に対する道元禅師独自の解釈が提示されている。「仏性」巻の思想的特徴を端的に示した部分として頻繁に取り上げら

れる一節である⁸。

ここでは、下線部前半において、「悉有」を「ことごとくあり」ではなく、「衆生」・「群有」という個々の事象のはたらきを包括的に示したものとしていると解釈できよう。さらに、「衆生の内外すなわち仏性の悉有なり（衆生の内側も外側も仏性としての包括的はたらきである）」とあるのを見ると、ここで示される「仏性」と「衆生」の関係が、前節に見た、全体的属性（古仏心）とその具体的表詮（古仏）という関係と同じ消息を示そうとしていることが理解できる。ここでは、「悟り」あるいは「縁起」に相当する全体的属性を「仏性」（=悉有）と読み替え、それらの個々の現出相を「悉有の一悉」＝「衆生（第二頭）」と定義しているのである。

これは従来から行われている解釈の延長上に位置する⁹が、ここで強調しておきたいのは、「仏性」が、けっして何らかの存在に「内包」されたものではなく、むしろ逆に、すべての事象が包含される遍在性として扱われているということである。

そのような読みかえを道元禅師が積極的に行う理由は、この巻の次の一節によりかなり明確になるであろう。

仏性の言をききて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり。それ人にあはず、自己にあはず、師をみざるゆえなり。いたづらに風火の動著する心意識を、仏性の覚知・覚了とおもへり。たれかいふし、仏性に覚知・覚了ありと。（『道全』巻1・15～16頁）

ここで主張されるのは、仏道を学ぶ者の多くが陥る誤りである。それは、仏性を内在する本質的な存在として強調することである。それは先尼外道のいう「我（アートマン）」と同様の不変なる当体と捉えることになり、さらに自らの心意識によって、その内在性を知覚することを目的とする誤りへと繋がる。このような誤りに陥らないために、仏性を内在ではなく包括的外的環境と設定していると考えられるのである。

またさらに、それが「内在する可能性」としてあって、将来的に出現するものと解釈することも否定されている。

仏言、欲知仏性義、当観時節因縁。時節若至、仏性現前。(中略)

しるべし、時節若至は、十二時中不空過なり。若至は既至といはんがごとし。
時節若至すれば、仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでにいたれば、
これ仏性の現前なり。

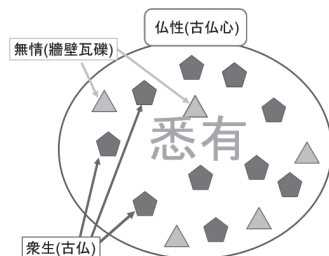
ここでは、未来の可能性を過去に置く、という、かなり強引な読みかえによって、「仏性」の内在性を否定している。このような、文法や語彙を完全に無視した読みかえを行わねばならぬほど、道元禪師は、「仏性」を内在的に解釈することに問題性を感じていたものと言えよう。

むすび

以上のように、『正法眼蔵』における、「大悟」・「古仏心」そして「仏性」という言葉の特徴的解釈について考察してきた。

それは、最終的に、内在でもなく全体でもないもの、「大悟」巻において定義されていた、「全体に通徹する仏祖としての属性」と極めて類似したものであることは指摘できたと考える。

「大悟」巻においては、草稿から定稿本への書き換えに見られるように、「悟り」あるいは「大悟」の語が、全体的属性と個々の具体的事象における具体的（部分的）表詮という、二重構造の上に、若干の解釈の揺れが見られる部分もあったものが、「仏性」の語については、そのような両様の解釈への「揺れ」は見られず、共通する本質的属性としての「仏性」の対として、無情をも含



んだ万象（ただし、認識対象としては個々）としての「衆生」の語が提示されていると考えられる。これらは、「古仏心」巻の「古仏心」と「古仏」とに比定することが可能であり、その意味では、明確に、「遍満している属性」と「(限定された) その具体的顕現」としてこの現象世界を把握してゆこうとする特徴的な論理へと展開しているものと考えられる。

つまるところ、道元禪師は、認識作用を越えた全体的属性を、仮字『正法眼蔵』の多くの巻において説き示してはいるものの、それは統一された単語をもって語られることなく、むしろ、各巻の主題に即して、「大悟」・「仏性」・「古仏心」などの個々の用語を用いて表現しているものと考えてよいのではないであろうか。

追加考察―道元禪師の見性批判―

以上のような方向性を指摘したのであるが、最後に、この解釈に基いて、道元禪師が痛烈に批判する「見性」の語について、その批判の理由を推察するに、この語に関しては、かかる「遍満する属性」へと読みかえ難かったところにその理由を見出すことが可能であるように思われる。

この語の批判は、道元禪師の著述に散見されるが、その理由が具体的に示されるのは、管見によれば「仏教」巻である¹⁰。それについて最後に検証してみることにはしたい。

ある漢いはく、釈迦老漢、かつて一代の教典を宣説するほかに、さらに上乘一心の法を摩訶迦葉に正伝す、嫡嫡相承しきたれり。しかあれば、教は赴機の戲論なり、心は理性の眞実なり。この正伝せる一心を、教外別伝といふ。三乗十二分教の所談にひとしかるべきにあらず。一心上乘なるゆえに、直指人心、見性成仏なり、といふ。この道取、いまだ仏法の家業にあらず、出身の活路なし、通身の威儀あらず、かくのごとくの漢、たとひ数百千年のさきに先達と称すとも、慙慙の説話あらば、仏法・仏道はあきらめず、

通せざりける、としるべし。ゆえはいかん。仏をしらず、教をしらず、心をしらず、内をしらず、外をしらざるかゆえに。そのしらざる道理は、かつて仏法をきかざるによりてなり。いま諸仏といふ本末、いかなるとしらず。去来の辺際すべて学せざるは、仏弟子と称するにたらず、ただ一心を正伝して仏教を正伝せずといふは、仏法をしらざるなり。仏教の一心をしらず、一心の仏教をきかず。一心のほかには仏教あり、といふなんちが一心、いまだ一心ならず、仏教のほかには一心あり、といふなんちが仏教、いまだ仏教ならざらん。(『道全』 卷1・381頁)

ここでは、「仏教」と「一心」という要素について、「一心」のみを重視し、「見性成仏」を謳う輩を批判するが、2箇所¹の波線部のように、その主たる批判理由として、この両者が、今までに見た、普遍的存在と、その具体的かつ限定的な表詮の関係性の把握に誤りのあることが主張されていると考えられる。「見性成仏」は、両者の関連性に対する誤った理解の上に主張されるものゆえ、真っ向から否定されるべきものだというのである。

従来、この「見性」否定は、道元禅師会下に帰投した達磨宗徒を意識したものとしてきた。その要素を否定することはできないが、思想的動機としての「内在性」の拒否という見方を設定することも可能となつてこよう。

すなわち「大悟」・「古仏心」・「仏性」という、普遍的概念を示す言葉が、みな、内在性を捨象され、むしろ事象全体の関連性、即ち縁起の理法そのものを示し、自己が包括されるものとして扱われているという道元禅師の独自の定義の中であって、それに反するものとして、「見性」理解に対する批判がなされていたとも考えられるのである。しかし翻つて考えるに、「大悟」巻の修治の経緯や、「仏性」巻における『涅槃経』の転釈などを見るに、この「見性」にしても、それを否定することなく「(悉有の)本性を見る」というような方向へと読みかえてゆくことは、道元禅師にとつて、さほど困難なことではなかったように思われる。

それをあえて行わずに、大慧の看話禪を含めて痛烈に批判したことは、単なる思想的な要因だけではなく、何らかの外的状況を意識してのものである可能性は否定できない。それは具体的には、臨済宗大慧派の流れを汲む達磨宗の存在ということになるであろう。

本論は、冒頭にも示したとおり、『正法眼蔵』読解に関して、ひとつの視点を提示することを目的としたものであるが、道元禪師の選述意図を考えるに当たっては、その視点ひとつに留まらず、このような外的要因をも含め複合的に諸要素を勘案しつつ行わなければならないことも、この用例より明らかとなると言うことができるのではないであろうか。

【注】

- 1 「主人公」の代表例として、『大慧語録』巻5「歳旦上堂。一年三百六十日、今朝又是從頭起、人人有箇主人公。水牛銜却老鼠尾、深沙飲那吒喜」（大正藏47巻830頁下段）を挙げておく。
- 2 この節は、拙稿「『正法眼蔵』「現成公案」巻の主題について」（駒大仏教学部論集28号、1997年）および「「現成公案」について」（印度学仏教学研究46巻1号、1997年）に基づく。なお、その後、「再び「現成公案」について」（宗学研究41号、1999年）において、全体把握を前提とせず、実践の重要性を説くという意味において、「「現成公案」巻は、『箭喻経』に比定しうるのではないか」という仮説を提示した。
- 3 拙稿「『正法眼蔵』における「大悟」の定義について」（印度学仏教学研究51巻1号、2002年）参照。
- 4 ここにいう「真福寺本」とは、名古屋市真福寺（真言宗智山派）の文庫内より発見された、草稿本の『正法眼蔵』「大悟」巻を指し、「乾坤院本」とは、愛知県乾坤院（曹洞宗）に所蔵される、75巻本『正法眼蔵』の古写本を指す。
- 5 池田魯参「道元禪師のさとり―『大悟』の巻から―」（宗学研究39号、1997年）では、「絶対なる大悟が、いまに現れること、そしてそれが次々に改まるようすが、真福寺本から乾坤院本に一貫した姿勢である」とされている。
- 6 拙稿「道元禪師における仏祖との共生について」（日本佛教学会年報64号、1998年）参照。
- 7 石井修道『中国禪宗史話』（禪文化研究所、1988年）153頁。

- 8 鏡島元隆『道元禪師と引用經典語録の研究』（木耳社、1965年）第2節第1項（6467頁）、高崎直道「道元の仏性論」（『講座道元4 道元思想の特徴』第3章、1980年）。
- 9 このように、「仏性」を世界の普遍的な在り方と定義する論攷として、頼住光子『道元の世界』（NHK出版、2011）第1章第4節「『無常仏性』という無常観」が挙げられる。ここで扱われるのは、同じ「仏性」巻に引用される、六祖「無常仏性」の話に対する道元禪師のコメントに基づき、無常なるものこそが仏性（真理の発現）なのである」と定義しつつ、それを継続的実践へと結びつけている。これは本論における仏性と衆生との関係と軌を一にするものといえよう。
- 10 このほか、『正法眼蔵』では、「山水経」巻と「四禅比丘」巻に批判がみられる。また『永平広録』巻2・第154上堂、巻4・第334上堂においても、「見性」が否定的に用いられている。さらに巻6・第430上堂においては、『嘉泰普燈録』巻一からの長文の六祖伝の引用において、「唯論見性」の箇所のみ「唯論仏性」に改変されていることが『道元禪師全集』（春秋社七巻本）巻4・16頁脚注において指摘されている。このほか、「自証三昧」巻では、見性を重視する大慧宗杲を強く批判した内容が見られる。